[illegible]

۱۱۲۰

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات علقت

منى على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد

جعلني الله واياه ممن لم يخرج من الالهيات قوله استدل على وجود الواجب

اختار المصنف قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين ولم يستدل

عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث

الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة

الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى

قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبديهة

فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان جميعها ممكنا لكان

مؤثر موجد بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها

ان تحقق شيء منها في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل

وثالثها ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم ان لا يتحقق فيها

لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو

احسنها عبارة المص لانه من البراهين التي طوت في هذا المطلب وما يترتب

على البحث انه لا يبقى على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق

موجود ما يتوقف على هذا التقدير على الايجاد مع ان الممكنات انما تتحقق بالايجاد

وتحقق الايجاد ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها

انه ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك

ثبت وجود واجب الوجود كما لا يخفى بادنى تامل وهذا تحقيق بان يحفظ به الصديقين

الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو

مجموع يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس ان يمتنع ان يصير

لاشيا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم

تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة

بديهية هي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية

في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيد هذا لا شبهة في

صحة امر ولا في صحة ما قيل انه لو وجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا

عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من اجزاء الممكنات

[illegible]

الصرفة لا يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله او بملاحظة المقدمة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة لها بالذات وعلى
الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون
ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها
بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء
من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا وجود
لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان
الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان
يثبت وجود الواجب بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى والغرض من
هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها
كمشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تأثير عظيم في تقوية الاعتقاد
على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان احدهما موهوما والغرض
ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان
الفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل ولا صدوره
واراد منهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل
والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيهما ظ

فمعنا مما متفق عليهما من الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات
فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور هنا بامتناع انفكاك تأثيره تعالى
عن ايجاد العالم [illegible] في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره
الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تأثيره تعالى في وجود العالم ليس
بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه بالضرورة واحتج على انه قادر لانه لو
الاستدلال انما يناسب تابعي الاشعري ولهذا ذكر صاحب كتاب الاربعين فلا يصح
اجراؤه من قبل المصنف على تقدير هذا الاختيار القائل ان يعارض المصنف ويقول تأثيره تعالى
في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل من دون
المرجح او احتياج التأثير الى شرط حادث بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع
ذلك ممتنع عند المصنف بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال اذ تخلف العلة التامة
عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل
وهو باطل عند المصنف والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط غير مرضي
عند المصنف واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين لانه ما نعرض الايجاب المذكور نقضه

يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية في ذلك الدليل على اثبات
نفي تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا
ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا لو كان تاثيره تعالى في الحادث محتاجا الى مرجح غير
الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فتحصل كلامهم
في تاثيره تعالى ليس بالايجاب اصلا بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان
يكفي المرجح تعلق ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم
وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع
بين الاشعرية والمصنف في تمام الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا توقف على شرط حادث
بل يكفي فيه علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو فاعل
بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى العلم الاعلى من نظام الخير والمصالح
الغير فالمصنف انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراده في الازل
من غير ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة بالارادة والاختيار يكفي الترجيح بدون
المرجح قال المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا

الى ثلث

الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصيص في اول الايجاد بالحدوث الوجود وعللوا ذلك
التخصيص بغير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وقالوا لولا
التخصيص على سبيل الاولوية دون الوجوب يحصل على التخصيص مصلحة تعود الى العالم
وفرقة قالوا التخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير
ذلك الوقت محالا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل فوضوا الامر
وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل نفوه الا الى الفاعل المختار ان يختار مع
احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين والمتاخرين انتهى ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب الاول لكن قال
بالوجوب قوله يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو العالم ولزومه للايجاب
بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله اذ لو كان
حادثا لتوقف على ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما
مر الاشارة اليه لم يثبته في الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان
استلزام الحكم للمحال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه قوله للتلازم تخلف عن
الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان
قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين

اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن
الموجب التام وان كان محالا لا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين فمن هنا الموجب
بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق
اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث
متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك محال
قوله ومجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب او
التام قوله اذ لو كان حادثا لكان لا محالة عليك انه على تقدير الحدوث
لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراده اثبات غير القدم المذكور
في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان
حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك
باقي اذ قد سبق استلزامه قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع
وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف
على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر آنفا قوله والمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلا يعارضه فليس للمتكلمين التعلق على
هذا التجويز المخالف للاجماع المذكور والحديث ولهذا قال المص والاولى
غير معقول اي لا دليل عقلا عليه فتجويزه مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث

غير

غير قسمة اليه على ان الدليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته
لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء وقال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
ولنسالك الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا
موصفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان المفيد للوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان
عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في
اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فيظهر قول المص والواسطة غير معقول لان الوسايط
في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض
المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها
المناسب ان يقول مع الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة
والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زايدة على الذات
ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير
زايدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد فيستلزم الايجاب المنفي الذي
هو المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي
هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح لم يلزم الايجاب المذكور اولا لان تحقق
الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زايدة
على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى

قوله وهذا ما يقال الى الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول فمن
تقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات بل عين القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي
هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى ان
من شاء فعل ومن لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشية القديمة التي
هي غير زائدة على الذات و لا على العلم بنظام الاعلى والحاصل من انفكاك العلم
التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة
على الذات من غير تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلم فلا يتم هذا المقام
تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك العلم
التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه من
الحادث في الحدوث له علة تامة لا شبهة ولا نزاع لاحد فيه فوجب ان تعتبر تلك
العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان يتصل الكلام الى علتها فلزم الاشتمال
على امور متعددة على المعلول الزماني الالزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة
وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز
تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين
تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لازم لهم
بل من مواده لما مر انما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان في نفس الامر

غير متعلقة

يلزم من الحكم بالقدم مع الارادة القديمة على انه تتعلق الارادة باحداث الحادث
في الزمان فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
فلا بد من بيان امكانه وكونه مترتبا على القدم الذي زعم انه مراده اقول قد مر الاشارة اليه
فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو مرجح فالذات تقتضي احداثه اي ذلك في
الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح ويسمى تفصيله في تحقيقه ان شاء الله
الحكيم قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل في الترديد بناء على الخلاف في ان
الترك هل فعل صادر عن التارك او عدم الفعل قوله اي انضمام الارادة
هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
بان يريد الفعل وحين يجب الفعل ايضا ليستا مما ينبغي فانهما لا يناسبان الا على مذهب
من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول القدرة في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة
والعبارة اللائقة في الاول ان تقول ان القادر هو الذي يصح منه الفعل بان
يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان تقول واذا اراد
وجب صدور الاثر بالنظر الى المجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا
مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد ولكن في اثنائه ما ذكره
بعده في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادة
فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات
قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى

مقدورا له بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء يتخصص به
الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة المتعلقة بذلك الطرف فهي متجددة عند
بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شيء غير
الفعل اصلا مع قولهم انا نعلم ان بعض الاوقات اصلح للصدور وان امتناع
الصدور في غير ذلك الوقت اشد اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح
للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما هو فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى
العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم
ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات
وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك
على ذكر منك في الابحاث الاتية قوله واما حال وجود الاثر فيجب وجوده
يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر
الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر
من حيث هو قادر وذلك يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم الجواب
على اختيار كل فرد من شقي الترديد قوله يعني يختار انها حال عدم الاثر لكنها
عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال القائل ان يقول الخ ثاني الحال حال

وجو

وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل
فيحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في
ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى
انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف
غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
في الفعل وعند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني بان حصول الفعل لا ينافي
احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة وقد
اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اورد عليه
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة حينئذ على الايمان وان تبدل الى الايمان
لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيلزم انفكاك التكليف والقدرة التي هي
شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل غيره
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يتم التكليف حال القدرة لان يكلف الفاعل
حال الفعل بتحصيل وذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وهو لم يكن محالا لكن لا طا

لانا نقول كفى في فائدة ذكره سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا ان يستفيد فائدة
التكليف على التقدير المذكور وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه
واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول لا ابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا في مدة
استمراره والحق في النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة والقوة التي هي مبدأ
التاثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التاثير في الفعل او لا كان متحققا
قبل الفعل ومعه لكن اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرائط التاثير والكسب لم تتحقق
الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التاثير لم تتحقق الا قبل الفعل والا الثالث انهم ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعضهم
كان الدليل الشاذ الا على تحقق في تلك الذي فان قيل المصنف ذهب الى اعتبار
القول الثالث ولهذا قال يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال
في جوابه قال شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير في حال العدم تحقق شرائط
التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا تتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعده هذا التوجيه قوله ويمكن الى اخره
في توجيهه ليس تحقق هذا جواب قول من قال ان القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل
الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المصنف بان القدرة على الفعل
المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية والحكم الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده **قوله** واستغناء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى

فهو ليس شرطا لكن استغناء الفعل متعلق القدرة قبل الضد فان استغناء الفعل يصح
ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن ابقاء الحال المفعول فيستمر
العدم فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وانه يمكن في
كون طرف النفي اثرا لمعنى الاستتباع لكن ابقاء ما لم يشاء فلم يفعل فان استغناء
الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليل الثاني
المذكور في الشرح **قوله** اي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات الى اخره اول الايجاد
في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشي ما لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن
الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فان لم يكن
الممكن فاعلا مستندا بان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض فما كان كذلك
لا يصلح ان يصير موجدا لكن عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته
ومن جوز كون الممكن مؤثرا كان للاجسام جوز ان يوجده الواجب تعالى مع حركات الاجسام
ضرورة ان ابقاء در على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب
المقرونة بجميع شرائط التاثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته تعالى على الاطلاق

فيه متعلقه بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لانه لو لم يكن الامكان علة للمقدورية
اقول لما كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر دون التأثير لان الامكان في صورة
الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت بذلك كون الامكان
علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم ذلك اقول لما كان مقدورا لمقدور الشيء
مقدورا له وجب اشتمال جميع المقدورات الى الواجب بالذات بحيث يشمول
قدرته لجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلين الخ اقول المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى ذاته تعالى بل انما
نفوا تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم من ادلتهم قوله
في الاستدلال نظر الخ لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود
المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا انه ليس التاثير لما
غير الواجب الوجود فهو امتنع كون ممكن غير مقدور الواجب تعالى بانه يلزم كونه غير
مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما
يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه عالما
بدون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور
عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمع لجميع شرائط التاثير قوله
فعلى قاعدة الاعتزال الخ اقول على قاعدتهما لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض

المعدومات

المعدومات الممكنة مانعة عن تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير الا من
تعلق الارادة لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق القدرة بمعنى انه لو
اراد ما له تلك الخصوصية لم تقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكمة الخ اقول على
قانون الحكمة لا يمكن ان يؤثر ويوجد الا الواجب الوجود بالذات فكل شيء له امكان
قبول الوجود فانما يوجده الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود
فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود مع عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول
الوجود وقبول الحركات مختصان عندهم في الممكنات بتبدل الحادث لكن
ما نقلناه سابقا عن بهمنيار قوله جاز ان يستند المادة الخ اذ لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون الخ لا يخفى ان المنع على
ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات التي
لها امكان صدور عن الواجب ليس على سواء بل نسبة الذات من حيث هو بدون
اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان
صدور عن الغير على سواء ولا خفاء في صدق ذين الحكمين قوله اعظمها الثنوية
شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر فلا بد لتفسير الو
ان تصنيفه ودفعها بان في الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي
لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي فيه متساويا
الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما فيه غلبة الشر والواجب لذاته

بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ الشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام
من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شر والقسم الرابع الذي
خيرته غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ودخول الشبهة
من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشيا
خيرتها غالب وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول في تلك الكلام في
دفع شبهة الثنوية قوله وكانهم ارادوا الخ وعلى هذا كان مرادهم بالظلمة هو
العدم والامكان قوله والمجوس منهم الخ قال المجوس ان ايجاد امر ليس
شرا بل انما الشر فيه فيرد ان ايجاد امر وليس جميع الشر انما يصدر من امر
قوله والجواب منع توهم الواحد لا يكون خيرا الخ تحقيقه ان الامر ان اريد ان لم
خيرا انه يكون خيرا محضا وان توهم انه شر انما يكون شرا محضا ولهذا احملوها النص
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشيخ
والحاصل ان شبهتهم ما ذكره ودفعها انما يكون بما سبق قوله والاحكام اي
احكام افعال الواجب تعالى بان يكون غاية في وجوه الخلل والنقصان وشمل
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته
قوله والتجرد اي تجرد الواجب هو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى
التحقيق كونه غير محتاج في الارتباط بالغير لكونه محض الوجود وتحقيقه المبرأ عن المشتبه
والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطة يدل على علمه تعالى بافعاله في

هذا الدليل سر تام من فهمه ترك ذا الشوق فانه لا ينظر الا الى ان له الحقوق
قوله الى اسناد كل شي اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول
علمه تعالى بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دلايل تجرد الله
على علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير عام اي الاخير انما يدل
على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين
آخرين لان على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع
الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة
لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ثم كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات
علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت
او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم في العلم بذاته تعالى ثم
العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ العلوم لفيضان العلوم على العلماء وكان
فياض العلماء وعلمهما فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باحد من الوجهين المذكورين
ثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال
ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب تعالى بذاته
بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان
فيه ابطال العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم

بذاته انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به قولهم وجاز
ان يكون قوله ما هو كلي اي جائز عند المشائين في اول النظر والا فهم قد جوزوا
وان لا يحصل في نظام الموجودات على وجه لا يمكن ان يوجد احسن منه وجاز ان يكون
خلاف ذلك كما ذهب اليه الاشاعرة وهذا الضروري عند بعض العقلاء
جائز بهذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
وقد تمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اقول العلم تمسكوا في عموم العلم وشموله
بجميع الموجودات كلية او جزئية بالادلة السمعية ح لا يرد ما اورده عليه
وانه لم يخطر بالبال لكن المرسل عالما الا ان يراد بالخطور الخطور التفصيلي
فيكون الالتفات بهاتين الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور
حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه اشعر بقوله
والظاهر من هذا انكار قدرته الا وان لم يحمل كلامهم على عرفان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال ان المراد من تمسك في
كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم المتقدم على ايجاد الممكنات الاجمالي
فح لا يرد عليه ايضا الايراد المذكور وكل مجرد عاقل قال الحكماء كلامهم
ههنا في ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار في كتابه المسمى
بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده
لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته

ومدرك

ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي مدركه ذواتها لا يصح ان يكون
مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب
ان مدرك ذواتها والا كان وجودها لغيرها لكل ما هو محجوب عن ذاته لمقارنة المادة
غير مدرك ذاته وتشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق
لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت
ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان
معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول في ذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني
عن المهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجهه اقوى
الموجودات فهو اقوى في باب المعقول اشهر اقول واضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى ما يتمكن الهيولى غير عاقلة لذاتها فان العلم ليس الا الظهور
والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور المهية المجردة عن العوارض المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد القائم بذاته
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كان في كون الشيء عاقلا
بنفسه مجردة عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها عاقلة بنفسها اذ ليست

هي ممتنعة بغيرها عن ممتنها العاوي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي
لا تغيب عن نفسها اي عن الغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة
عن الذات المجردة عن المادة بمعنى عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه
ولا عن بعد من الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ممنوعا ولم يصح
جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لان تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض
بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته
عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال
الاشراقيون في النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو
عالم لذاته فهو نور مجرد وفيما قال القيصري في لسان عبارته قول المشائين
كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد عالم بذاته ثم قال وقد عرفت في الوجود المجرد عن
المادة فهو غير محتجب عن ذاته فيعقل وجهه اذ معقوليته لذاته وعقليته لذاته توجه
اذ عقل وعاقل وبيان ذلك انك قد عرفت في المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها
ثم ليس بعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يمكن كل ما يمكن مجردا عن المادة
فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل وما
لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان تجرد
شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يعتبر فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات

بالقوة

بالقوة التي يحتاج المجرد تجريدها عن المادة حتى يصير معقولا لكن في الحكم لا
يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الا ان يعتبر فيه شيء حتى
يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف اقول لكن في
الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة
ونشاء عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل
معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية
وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال
مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته
وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته
والثاني في انه تعالى عالم بذاته اه لا يخفى ان في حمل عبارة المتن على هذا الوجه
والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا اما الاول
فلان العلم اه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه انه تعالى يعقل ذاته
واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة عن
غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فهو اه اشارة الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار

التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة
العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع
الاول المتعلق بكل منهما حاصل [قوله] ويرد عليه انا لا نم قد عرفت ان هذا
المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر لازم له كما لا يخفى وعلى التقديرين
لم يتوجه المنع على عبارة صاحب المواقف ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو
لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة اليه من انه
لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية في ذاته بذاته تحدس من ذلك ان
التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل
المقصد كما مر [قوله] فلم لا يجوز ان يشترط فيه آه عدم جواز اشتراط التغاير
بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان نفسه واما الحواس
غير عالمة بانفسها فهي انما يكون لاجل انها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور
كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل
عليه قوله لان في انه غير غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية
وان اريد به الشعور والانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا مبين في ذلك الدليل على
تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور

في المواقف

في المواقف وح لاجل اندفاع النقض الثاني يحتاج الى الشيء المذكور في عدم كون العلم
مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات في مادة الحواس فقد عرفتها
بما مر [قوله] واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول آه اقول خلاصة الدليل
الاخير ان واجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة
فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع
الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم
بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي وبعلم ان واجب الوجود عين
احد بما كمالا اجمالا وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ
لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بيان ذلك ان حقيقته بصيره
عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا موجود في قولنا علة
المعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا ومنالك
تعين وجهه ومعنى المعقول البسيط هو انه كما لو كلمك وبين انسان مناظرة فاذا
تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الاثر مثلا دست كالعقد
بل ما عنده اشد تجردا بدا انتهى فهو الشهود العلمي الكمالي فان انه تعالى عالما بذاته
وبجميع الممكنات والا علما ومعلوما والشارح بين هذه المعاني انما هو لاعتبار
هذه الاشارات انظار الى في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل

كثرة بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم
تفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج والمدركات ومراتبه اربع احدها
ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو
منقش فيه عند الواجب تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبة التي بعده
وثانيها ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما
ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى المرتبتين اللتين هما فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو النفوس الجسمانية
التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية وهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية
والسفلية واحوالهما فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة
الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء
كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى
التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة

يستلزم

يستلزم العلم بالمعلول منها انها لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول
اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فكيف يستلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور لها بطريق الارتسام في ذات العلة لزم
كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل
واما بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانها
او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية
للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض انه يكون
ذلك الامر آلة لادراك العلة كالحواس آلة لادراك النفس كان الواجب
لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الالة وهو باطل ومنها انه لو كان
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب سبحانه وتعالى
بالعلم فلزم نفيه او الاشياء الا علم معلول هو عين ذاته وقد ثبت ان حضور
العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان نقول ان حضور المعلولات
الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها فلا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى
واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات
فبطريق اخر وهو قيامها بامر اخر حاضر بذاته عند الواجب ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور
ولا محذور في احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كالحضور الاعراض

قبل ايجاد المعلول

القائمة بالجوهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بعلمه
علمه بالعلة التامة بذاتها يستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد فكان ان يريد العلم بالمعلول
هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجه العلة الغير الغائية بذاتها و
للعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي فقط لم يلزم تقدم
العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا ولو اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها يستلزم العلم بالمعلول
سواء كان قبل الايجاد او معه لكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم
بالمعلول ولا يلزم منه كون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور
وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها يستلزم العلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد
وكان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم محذوره
عليه بعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان المحققين وهم اساطين الحكمة ذهبوا
في علم الواجب تعالى احد الى انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور
العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي عليه في العلم
المقدم وقد اشار المصنف بعبارة في تحصيل الى هذا المذهب بقوله واذا كان
واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته الا انه ليس يعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولاته تعالى ولو كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما

بعض

تتصف بها او تنفعل عنها فان كون واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ
للوازمه التي هي معقولاته بل انما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده انما هو
ممتنع لكن كون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها او يستكمل بها او تتصف بها بل
كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا ان كماله ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه
الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي
صور معقولاته لا كالتي هي تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل تعقل تلك الصور
لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له نفس وجودها عنه نفس معقوليتها
نفس معقولاته اذن فعليته اشهر فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس تحدث التي
الواجب تعالى بحيث تحصل له تلك المعلومات بل كذلك بحيث يصدر عنه تلك المعلومات
وليس هو الان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور
وصور تلك المعلومات كثيرة عنده على وجه بسيط بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر
عنها مفصل المعقولات كما ان للعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة لا
اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان
ظاهر كلامه السابق يدل على اختياره مذهب الحكماء المشائين من ان جميع
الايجادات العينية مسبوقة بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام الاخير
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده الخ على العلم المقدم على
العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم

المعلومات

موجود في ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني
هو ان الاول لما صدر عنه الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور
الممكنات وهو مختار ثاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول غير
مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول
فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات صاحب الشفاء
فيه متحير بين هذين المذهبين لان كل منهما بحث واختار في الاشارات
المذهب الاول كما دل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك الاعتقاد في شرح المذهب
الثالث تلك الاختيار بالنسبة الى الجوهر يعني الاول انه لا يستلزم الاختيار
لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم بنحو من الاتحاد وهذا النحو من العلم
لا يكون عين الذات الواجب تعالى عند اهل الشريعة ويؤيده هذا الاختيار
اختيار بعض من صاحب الهداية وبهمنيار رئيسا المذهب والمعظم
يتعرض بهما بنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة والحق في شرح
الاشارات فهو يخالف صاحبها في اختيار المذهب الثاني لما في المذهب الاول
من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا واشار الاول الى كلا
التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار
عند المصنف قاله في رسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب
مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان باشر الكتابة او لم يكن كذلك فيها ثم

باعتبارين

باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من العلم سواء كان في حال استحضار
المعلوم او لم يكن في حال يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع
اسم العالم على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني
والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما بالاشياء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد
ذاتا واما باعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات في ادراك الاول تعالى باعتبار الثاني
اما الذات فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا
يتعدد الا بالاعتبار واما المعلولات الغريبة فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعددان الا بالاعتبار و تغايرهما
المدرك ثم قال الحاصل راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والعرض من
هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء على حقيقة ما هو مختار المصنف رحمه الله تعالى
درجاته المص والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم
والعالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية في الصور الادراكية
فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حصر عنده
المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب

فمن التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا
يقتضي التغاير الذاتي ثم انهما ان العلم الحقيقي امر كشفي سيما الانكشاف المعلوم
فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم المحققون في
علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب
منع التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصورة العقلية بعينها فالصورة
التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فمن حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي
منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه ضرورة
مغايرة العلم للمعلوم واشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت
واما تقرير السؤال والجواب على نحو ما ذكره المحشي فلا يناسب ما ذهب اليه المص
من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في العلم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية
السابقة ومنهم من قال الاولى ان لا يذكر هذا المعنى اشار الى انه لم يثبت ومنهم
من انكر ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية هو صاحب الاشارات
ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين ان تعقل
المعقولات له تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لانه ينافي وحدته الذاتية
ورد والمص في شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين
ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في
ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في

ادراک

ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة الصادرة التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف اعتبارا ذلك
المتعلقة بذلك او بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب اذا كان حالك مع
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه ثم قال لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة العقلية
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
بوجه اخر غير الحلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير
ان تحل فيه عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله لانه لا يستدعي
العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت الى
دفع النظر المذكور لانه منشأ الحكم المرجح المذكور قال المص لان نسبة الحصول الى
اشد منه ان احدهما من حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستغني في افاعيله اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول
الصور الادراكية لعقلها القابلية التي لم تكن علتها الا بالمشاركة كما مر فهما علم المص

وثانيهما في حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كون حصولها لغيره
اوبما في حصول الشيء لقابله كما نظيره في كلام المصنف المشهور لا اشك في ان شرط
الادراك انما هو الحصول للمدرك ومنه او الحضور عنده لا حصوله فيه
كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية او الحكمية الاشارة الذي كلامه
المنقول وذلك بالوجوب لم يذكر الشارح اللازم الذي هو الحط
اي قوله لما كان حصوله القابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى
وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج ولئن كان لازما لوجود
العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نعلم ان هذا الارتباط
مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا بد ان يتحقق نسبة اخرى
ولئن كان شاء وكذلك النسبة بل القابل ان تقول ان هذا كما تقول ان نسبة السواد
الى الجسم بالامكان والى فاعله بالوجوب في النسبة الاولى ومنشأ الاتصاف
بالسواد فلا يمكن ان الثانية منشأ الاتصاف بطريق الاولى وهذا ما يقول
به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو
حصول بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي
والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا اختفاء في ان صدور المعلولات عن العالم
بذاته الفاعل بلا شركة الغير يقتضي الحضور او الحصول اقتضاء اتم واكمل

اقتضاء حصول القابل العالم بذاته بصور الادراكية لها من اقتضاء تعلق
النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لها الحاصل
ان منشاء العلم ليس الا الحصول للمجرد والمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة
الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق نسبة المدبرية لها واما منشأ
اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول
سواء يرتبط بنفي او بالالزام او بغير بخلاف منشاء العالمية فانه ليس الحصول
المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول عنده فحاصل تحقيق المصنف انه لما كان
علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك تكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته قال في
شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الشبهة السابقة
قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
باعتبار المعتبرين وحكمت ان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول
الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يوجب كما حكمت بكون الشعار به العقلي
اعتبار المعتبرين فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كان
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب تعالى
وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول

الواجب بعض تلك الجواهر مع تلك الصورة لا يتصور غيرها بل اعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك لوجه عما هو غيره فادي الى ان يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محذور من
المحالات المذكورة فهذا اصل فى حقيقته وبسط الكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع
الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى ذو الفضل العظيم يؤتيه من يشاء ان الشى والعلم
للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعى الاضافة المصدرى الذى اشتق منه علم وعالم ومعلوم
وثانيها ما ينكشف به الشى وهو العلم الحقيقى المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك
والغايب عنه او غير مختفى عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد ما ذكرنا والابحاث المذكورة اندفع جميع سوالات الخمس المشهورة التى
احدها ان صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه عين
العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان ما فى صيغة العالم
انما اشتق من العلم الانتزاعى المصدرى والعلم الذى يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقى ثم صحت صيغة العالم ماخوذ من العلم
الحقيقى كان اشتقاقه جعليا وهو معنى ما يثبت له العلم الحقيقى سواء كان عين
العلم القايم بذاته او غيره او ارتبط به العلم ونظير ذلك ما قيل فى صيغة الموجود الماخوذ
من الوجود الحقيقى وثانيها ان التحصيل المذكور الذى هو مختار المص تفصيل كون الصادر
الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى الفرق بين من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له
من حيث هو معلول فى الخارج وفيه تكلف مع انه اول ان الفرق بين جهة الخارج ان كان

عين العلم

عين العلم بالذات لكنه مغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له
من حيث كونه موجودا فى الخارج واندفاعه بان تاخر الصادر الاول انما كان مسبوقا
بالعلم الاجمالى المذكور الذى هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان الفرق بين هذا العلم
الذى هو عين ذاته تعالى علم تفصيلى النسبة الى الصادر الاول اجمالى بالنسبة الى
الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضى بخصوصيته شى لا شى الذى يتميز
بكنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشى الذى تميز بها اليه واما الثانى فلما
قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشى الموجود وقد يكون الصور
المعقولة المحركة لاعضائنا الاهى توخذا فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة النسابقة سواء اتم
فاعلم ذلك فان الغائب المطلوب فى طى اشارة الحاضر ذلك التحقيق يندفع السوال
الثالث الذى هو ان الاجمال الذى نسبته الى جميع المعلولات على السواء لا يصلح ان يكون مناسبا
لخصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امرا واحدا علما بالامور
الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جائز فى العلم الاجمالى وخامسها ان
القوم قد صرحوا بان العلم الفعلى هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجد
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر [illegible] لا يعلم الجزئيات المتغايرة سواء
كانت ذاتية او غيرها ذاتية موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء
الدليل المذكور فى كل منها بل هذا الدليل يجرى فى المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا

ادراكه كلية فاما من زوال ذلك آه زوال ذلك العلم بان علم مثلا ان
زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان علم انه ليس
في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان علم انه ليس في
الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن
السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا المنهج لا يمكن بقاء ذلك العلم الاول
بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تعالى كما لا يخفى والدليل المذكور
لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستلزم زوال المذكور
ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يمكن الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور
الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور بوجه قياسي اذ لم يحصل عنده ما هو جزئي باعتبار
ذاته في الخارج عنده ذلك الجزئي الا في آن وجد لزم التغير علمنا والواجب تعالى
منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هو متغير لزم التغير فيه تعالى عن ذلك لكن
حق عبارته ان يقال على هذا التقرير يصدق عن الظاهر لان العلم عندنا انما
انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما
مر لان المناسب للتحقيق ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات
ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم
للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغاير جائز بالنسبة الى الواجب تعالى كالتغير
الاضافات واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قال الحكماء علمه تعالى

لا اقول جوابا ولا اذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف دليل المتكلمين
ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا قال صاحب الشفاء انه لا يجوز ان
يكون الواجب الوجود لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
مشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة
وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت
بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او
متخيلة ونحن قد بينا في كتب ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
وكما ان اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع
ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة انتهى اقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة ولا تنكشف
عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف عنده تعالى باعتبار
وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ
من غطاء البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فالحق ان واجب الوجود
تعالى جميع الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فنفسه عنه
تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فالواجب الوجود تعالى يعلم بذاته

على وجه التشخص الجزئي بل ينكشف له ذات
المتغيرات بالصور الكلية في قول
فضيح وكفر صريح ولهذا حكم الغزالي
بتكفير الشيخين ابي علي وابي نصر

كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية مدركة له تعالى حين كونها موجودة ولا
يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب
الوجود تعالى مبدأ لكل وجود وبانه لا يعزب عنه شيء وشخص ومع ذلك بان المحسوس
الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا
كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني
ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى لا يعزب عن
ربك اشارة الى عدم الخفاء الذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حصولها
انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار
اليه المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من
متعصبي الفلاسفة تعشقوا وقالوا انما نحن نكفرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من كلامهم ومنشأ
ذلك انهم حسبوا ان الصور المعينة انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك

كليا واذا ادرك وقيد المانعة النوعية صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان
نكفر علمه تعالى بالجزئيات على وجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصوص وتوكد
في الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح ولو
فضيح تحاشي غيرهم منه اذ مسلكهم العقل والتحقيق فيهم من مناط الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فانهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه لا يمنع فرض الشركة
فكل ما يدركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل
وكما ان كثيرا من الصفات في حقه نقص وان كان في ذلك في غير حق الله تعالى كمالا
كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون عنه تعالى شيئا من الاشياء
بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس في معنيه كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك او لا
وسواء طابق الواقع او لا انتهى وفي تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه
تأمل لان حاصل التحقيق الذي هو مبني ذلك التأويل ان كون الشخص الواحد بوجه واحد
معلوما للعاقلين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه وبواسطة

انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرض الشركة فيه
عند الاخرين واسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها
ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض
الشركة في عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة
وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه
وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى
وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للاخر وهو قسمان في بادي النظر ولكن كان ثانيهما في النظر
يظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني
في البطلان مع بالجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات
بذواتها والحوادث المتغيرة لكن كانتا معلومتين له وانهما للواجب الوجود
بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بها الشهود العيني تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك منافي قولهم
ان علمه تعالى بها ليس فيه شي باعتبار الوجه العيني تعالى
يتحاشون عنه ولكن لم يكونا معلومين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم
المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شي باعتبار الوجه العيني تعالى

انكشاف العلة عنده وانها تستلزم لانكشاف معلولها عنده فقول في دفع التوهم ان
انما يتجه تكفيرهم في ذلك قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك بان كان
في العلم المتقدم على الايجادات العينية فورد عليهم كلام المتاخرين في التكفير ليس الا
في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضوريات الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجادات
ولكن كان العلم الذي هو مع الايجادات يكون المتشخص فيه انها متحققة في الازمنة الخاصة
لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضوري الحاضر بذاته ذلك
المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العالم على ما عدا ذلك
تقدم بهذا ظهر حال قولهم نسبوا اليهم انهم لم يجعلوا علمه تعالى بالاشخاص لما ورد فانهم ان ارادوا
العلم المتقدم على الايجاد فلم نسبوا اليهم هذه ان اريد به العلم الذي هو الحضوري المتجدد الزماني
فالقول بانهم نسبوا اليهم تفيد تلك يتعلق بكفرهم وايضا ظهر حال قولهم قيل علمه تعالى بجميع الامور
المكنة الموجودة الى آخره فانه ان اريد به العلم الحضوري الزماني الذي هو باعتبار الوجه العيني فلم يقل به
احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا بذلك يتعلق بكفرهم وايضا ظهر حال قولهم لكن لا يدرك
من طريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح
الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه وما يجاريه مجازه
يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا اذ المعنى الاعم ورد عليهم الكلام
فان اريد به الادراك المحسوس والتخيل لا بحاسة الله تعالى بل بحضور ذاته وصورته الجسمية الى الباري
هو حاضر عند النفوس الى ظلمه ورد عليهم هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير

ويتعلق بذلك النفي كونهم وايضا ظهر حال قولهم بل يتغير عنه التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراكه
المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما
باعتبار الحضور العيني وعليه انهم لم يثبتوا ذلك كالعلم في الحال فيهما نقل عن صاحب الشفاء
فيما قاله في الاشارات وموقوله فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على وجه لا زماني
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقد نقل القول المذكور ثم رتب وقع الكلام في
الجزء ولم يكن عنه الغافل لا اول احاطه بانه وقع اولم تقع ومن كان معتقدا لا له على النحو
الاول لان هذا ادراك امر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله اذا
القول كفر صريح عما يقول الظالمون علوا كبيرا وليعد اوما نظره حكم الغزالي بكفر قائله
وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما
بحسب الوجود العيني رد عليه ورد على اختيار الشق الاول ايضا ظهر حال قولهم
ولا يتغير في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل
فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع اولا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره
بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم في مناط الكلية والجزئية ويجوز الادراك بالتعقل
بالمدرك كما هو مثبت حالة في الحواشي السابقة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا البحث
ما قاله المص في شرح الاشارات رسالة الفها في تحقيق العلم من ان الحكماء الناظرين قالوا انه

تعالى

تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فنقل لهم لا يمكن ان
يكون ادراك الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة
يستند الى البارى تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى وعندهم ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها فان العلم البارى تعالى بذاته اتم العلوم
فاثبتوا من ان يعتبروا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة ومن ان
تفردوا باستلزام احدى المقدمات المذكورة اذ من المشرع اي يستثنى
من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام
النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيق فقال اذا كان المدرك
متعلقا بزمان او مكان فانما يمكن الادراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس
الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم
بوجودها وبفوت ما يمكن وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدم بل يقول انه
كان او يكون ويسمى الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم
عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما
المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما
بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون منه وبين الحادث
الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يحكم بدل ما
يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان
معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما

بان كل شخص في اي حيز يوجد من المكان في اي نسبة يكون منه ومن ما عداه مما معه
في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا الحكم على شيء بانه
موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه
ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص
بالآن او بالمكان او بالحضور والغيبة او بان الجسم قدامي او خلفي او تحتي
او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول اشار الى انه
اصطلاح نعم قوله في هذا الكتاب فانه تعالى يعلم جميع الجزئيات على الوجه
الكلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه تعالى شيء منها ثم قال
في شرح الرسالة بعد ما ذكرنا اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو
انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت معين ومكان معين والباري تعالى
تعالى انه عالم بالمذوقات والمسموعات والمشمومات والملموسات لا انه
ذائق وشام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يلزم ذلك في شرعية
بل يؤكده كذا في العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية
عنه تعالى لا يلزم في شرعية بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الواحدة
ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات
التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في هذا صحيح من اوله الى آخره

والشبهة

والشبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده السيد المدقق على ما في المسطور فيه اما اولا
فلان فيه اعترافا بان بعض معلوماته تعالى بالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك
بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زماني ونسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
المعين في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا
لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك
لا بالة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه مع الزمان في الوجود ولا خفاء
في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى
الزمان يكون على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في
ذلك اليوم لكونه معه في الوجود ولا في الماضي لتقدمه عليه والثانية باختلاف الزمان
كالفلك فانه في اليوم لكونه معه في الوجود وفي الغد لتقدمه عليه واختلاف نسبة
المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود
لا في الماضي والمستقبل لتقدمهما عليه لا لتقدمه في الزمان الماضي فيه لا في الحال او المستقبل
لتقدمهما واما ثالثا فلان قوله لا الحكم بالعدم على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله
لا الحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان

مختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان
في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم الشيء في الحال مع ذلك العلم وان نحكم
بان شيئا موجود الآن حين كون زيد مع هذا الآن في الوجود آن آخر حين فان اشارة
الى الآن حقيقة حتى يقال ما هو زماني على ما هو الصحيح في شرح الرسالة اما قوله لا يحكم
على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان
قريب من المجرد المذكور فسلم لانه ليس له مكان فلا يكون له مكان قريب من مكان لكن
ايضا لا يحكم على شيء بانه هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد والمذكور بل شيء
الامكان قريب من مكانيا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكانيا فلم
يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية انما قلنا لا يرد على شيء من تلك
الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا
المحقق اعتراف لانه بعض معلوماته غير معلوم له تعالى فان الجزئيات المتشخصة
معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان
يكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومان
له تعالى بالنسبة اليه تعالى فمما لا يتصور لان المراد بالحضور حضور امر شأنه
الغيبة اذ المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس زمانيا
ولا مكانيا واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص بواحد من الازمنة والامكنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة بل
جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى في كل وقت
ومكان والتغير انما يكون في المعلومات في العلوم التي هي عينها وفي الحضور التي
هي النسبة اليه تعالى ومنها كما دل عليه قوله واما يوجب التغير في معلوماته ولانه معلوماته و
والاضافات التي عنه تعالى ومنها والعلم لا يتغير في الحضور انما هو باعتبار ذاتها
واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث
فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او
بالعدم الحال المعين بزمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن
وجوده تعالى او معدوم فيه والمقصود لان الله تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجه واما قول المعترض
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى آخره فمدفوع بان يقال المراد الشق الاول من الترديد
ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك لا يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تأويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب
يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تأويل كلام
الفلاسفة سيما المتأخرين بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن
المتأخرين من تكلف وتعلق في تأويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات

بوجه ثابت بالوجه الكلي فان قيل لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره المحشي في توجيه كلام
المصنف وقال قال الحكماء الخ ولا يخفى ان فيه تكلفا لا يخفى ونيتبع قول المصنف الى البعض لتحقيق المصنف كلام الخ
قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار
وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك
الوجه زمانا اي واقع في الزمان فان الحادث لما كانت مخصصة بازمنة معينة كان
حضورها باعتبار الوجود العيني مخصصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى انه لا يمكن
تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود
علما وعلى التقدير يكون العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي داخلا في الزمان نعم
العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا فهو اما اجمالي بحسب ذات الواجب
الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الكلي وان قيل
انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين التاويلين
اللذين وقعا في عبارة المصنف وبعض الفضلاء واما التفصيلي فلا حاجة فيه الى احد
هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد لا يمكن معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وبعد الايجاد
يمكن معلوما بذاته على وجه جزئي بانه خارج وقوع المشركة فيه قوله واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى بالحادث المتعلق بالحادث باعتبار
الوجود العيني مخصوص بالزمان فتحضر باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية

الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل
ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد قوله اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا الذي اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا المذهب الاشعري فان ارادة
بمطلق الحكمي وشائه المطلق فلا يدل عليها هو المطلوب والصواب ان يقال الحال زمان فيه
وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان
وجودي وتكلمي قوله فكان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات
واجب الوجود فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية
معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الى
الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات لا يناسب مذهب المصنف
قوله فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا
العلم ولكنه لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري
بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله
لم يتصف الزمان بقياس اليه لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي وما يقابلها
بقياس الى ذات الواجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتاب العزيز قوله فالموجودات
الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني
لا في العلم بذوات الحوادث باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم بتحقق

وهو انما يناسب المذهب وهو عالم بالجزئيات الحال اذا كان ذاتا كان علما بالجميع عكسه الى الابد زمان علم الحادث فافهم

كان وكائن وسيكون **قوله** بل هي حاضرة عنده في اوقاتها لا كما كان كل منها

حاضرة في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك الوقت ولا في الوقت

المتاخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها

الواقعة فيه من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة فهو قوله وشمل هذا

العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا يحاد فيه نعم

كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا يتغير فيه لكن

هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وجوده

العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي الحضور الحادث

الزماني فهذا الثاني يلائم مقتضى عباراتهم **قوله** قال بعض الفضلاء في معنى

قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا الثاني غير مقتضى عبارة الحكيم

او صفة حقيقية ذات اضافة الا انما يناسب مذهب الاشعري من يجد وغيره

والمناسب لمذهب المعتزلي فقال واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم

او حضوره فلا حاجة له الا آله جسمانية وخلاصة ما حصل من الاول الشيء المذكور

لكن علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات تعلم به جميع خصوصيات الجزئيات

واحكامها كما يعلم جميع الصور الكلية لا دخل للزمان فيه ولا يتغير فيه اصلا كالعلم

واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المحققين وعين صور عنده

عند البعض تتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار

الزمان فيه تغير بحيث لا يوجب نقصانا في ذلك التغير ليس في العلم بالذات

بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير انما يحصل بالذات انما هو في

المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض تبعية المعلومات فهذه التغير من لوازم

عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليس ذلك في لوامخ الاطناب

وسائر الاصحاب بحث مبحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر في الايجاز عند العاجز

به هو الكافي **قوله** الجواب عن العلم انه لا يلزم من كون العلم تابعا غير علة

وغير مفيد للوجوب لكن لا يكون الحادث في احداث الجواز استناد وجوبه الى الامر الغير

وكيفما وقد دل البرهان على وجوبه ولا بد من علته وتعين العلة المخصوصة لا بد له على

تعين العلة مطلقا **قوله** ولو سلم ان سلم كون العلم علة الحادث ومفيدا لوجوبه

كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المعتزلة ان افعال العباد معلولة

لعلم واجب الوجود تعالى واجبة باقتضائه فالوجه في الجواب في توجيه الشك المذكور

غير بطل الجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان بالذات وتفصيل في توجيه الحادث

اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثالث فانما نشا من علم الواجب بالمصلحة ووجوب

الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المصنف

في شرح رسالة العلم فالذي على الاسباب الاول والعلم انما يليق تقديره

الفاعل الا بارادته تحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته

وارادته والذي على السبب القريب نظيره بالاختيار والمفوض وهو الحق ليس

بصح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده له وهو معنى ما قال بعضهم
لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين الامرين ويؤيد ذلك ما قال بهمنيار فان قيل
هل لنا قدره على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدره على الفعل بالقياس الى الاحاد
واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدره الا على المقدور اى على ما علم واجب الوجود
صدوره منا وهو بحسب الاسباب الاختيار منا اياه والى هذا اشار
بقوله ويلزم اجتماع الوجوب والامكان في عبارتين فقال جمهور المتكلمين
انها صفة الخ قال المصنف في شرح رسالة العلم المستند اثبات حيوته تعالى الى
العقلاء قصد واو صفة تعالى بالطرف الاشرف من طرفى النقيض فلما وصفوه تعالى
بالحيوة لا سيما هو اشرف من الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال عالم من
اهل بيت النبوه ع هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيتين
فانهما كمالها وتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون
الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق واقع ويؤول من قال بزيادة
الصفات الحقيقية على الذات ويؤيد القول بان صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته
قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال هذا ان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى
قولنا بذاته ان وجوده تعالى حيوته هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة ويشرح ذلك

ثم

ان الحي هو الذى يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
فاحدهما الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته والثانى ان يكون حيوته شيء معنى قائما على وجوده
كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه
حى فانه لو كان الوجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان
انيته تعالى حيوته فان انيته تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال العباد انتهى اقول
قدم ان الوجود الحقيقى ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فلما كان
الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة
عين ذاته وكذا الحال في الصفات الحقيقية من العلم والاراده وغيرهما فانها عين
ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته
تعالى عين ذاته ان الصفة هنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد
وذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة عليه لان هذه العبارات تعد من الاسماء لا
من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره
ولهذا يعنى [illegible] وهو من توابع الحيوة في الحيوان وهى صفة تقتضى الحس والحركة
الارادية وليست زائدة على الداعى والعلم ان الداعى عند
المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التى هى امر مرجح احد طرفى المقدور
على الاخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الاراده كما لا يخفى

بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال ان
قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات
اذ المعتبر فيهما تعلقهما بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات
بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم
بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد نقل قال
صحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة
الا بالداعي وعند الارادة والقدرة يجب الصدور وعند فقد احدهما
او كلاهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان علم الفاعل بالفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه اذ المعتبر في القدرة
لم يكن تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل
عنه بواسطة انه يستدعي لصدوره عنه من مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة
لان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر
عنه فيكون علة عنايته وعلمه تعالى بذلك عين ذاته تعالى انتهى كلامه اقول خلاصة كلام
المص ان الارادة متعلقة في الازل لوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات المخصوصة
فيكون الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال لكن
الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة

بوجود

بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه صلاحا ونحوه ما قال الحكماء في نظام العالم
وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخصام حيث سئل الخصام عن مخصص الحادث
العالم في الحيز الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان سئل الغزالي عن مخصص
مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير الكواكب حركاتها
واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى فكما قال الغزالي ان وجود
العالم في الان الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى
قد ذهب الاشاعرة الى انها مغايرة لكن قال الاشاعرة لكن الارادة قديمة و
تعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار
جائز بلا مرجح وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح مندفع
بالتخصيص قوله ولو كان حادثا اي ولو كان الارادة حادثة
احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل قوله لزوم التسلسل او تعدد
القدماء على اي حال اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص
فيصح من قوله ان الاسلم عن زيادة على الذات انها ايضا عين الذات والا لزم
احد الامرين المذكورين وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط قوله الا بالنقل على
اتصافه بالادراك اقول كلام المص في هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا
بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نفس العلم
بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب جاري عبارة

ودعوى كلا وجهي المصنف [illegible] التخصيص [illegible]

لانهم يجوزون الترجيح بلا مرجح في تعلق ارادة الفاعل المختار

ان ادراك الجزئيات [illegible] يتعلق بالجزئيات [illegible]

الشريفة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما
العيني ولم يجر فيهما سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال المصنف في شرح رسالة العلم
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشد مناسبة للعقل عبر بهما عن
العلم ولاجل ذلك وصفوا البارى تعالى بالسميع والبصير من الشام والذائق
واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى
متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته وكان
بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي
الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان
العقل يدل على استحالة الآلات قوله يعني لما ثبت السمع دل على كونه تعالى
سميعا وبصيرا انما التخصيص لانباء عموم عبارة المتن بل المناسب
لم يقال يعني لما ثبت السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات
وممنوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك
جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار
الوجه العيني وبصير بمعنى انه تعالى عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته تعالى
بجميع المذوقات والمشمومات ومدرك للملموسات قوله هذه الجملة
فيها اه اقول لما كان معنى الحي في ته تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا
وبصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل الدليل

هكار

لكمال الحيوة لا سيما كونهما مع كمال التجرد فيقتضى ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات لا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا
ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل
ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور فلم استعمال الالفاظ
الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة
فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك في ان السماع والابصار
نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم ولكن تخصيصهما انما هو بالحاسة
معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما ولكن السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان البارى تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركهما الحواس بذاته
فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين
من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع
والابصار يكون ثابتا له السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا
تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس ذاته باعتبار
وهذا الكلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه
والاعتبار عليه على ما قرره المصنف في الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة
موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من فرض الشركة

السمع

انما نشأ من نحو الادراك الحسى فكلامه المذكور مشعر بالانكشاف   والبصر الى السميع الا

بيان استحالة الشخص اليه واحتياجه فى صفة الوجوب الذاتى مستلزم لاستحالة

الشخص الاخفى على واجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع فى اثبات

استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن الى

وانه المصنف ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه

فى كونهما زائدين على الذات فانهما عنده نفس الذات فالذات

من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك

للمسموعات بذاته هو السميع ومن قبل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين

بخصوصهما الى العلم من سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة

الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو فى حقنا فان البارى تعالى يدرك

المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئى بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور

المتكلمين انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئى فالباعث على تخصيص

هذين الادراكين بالرجوع الى العلم الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم

بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات

صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعه الى العلم وليت

شعرى ما الباعث للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة

على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التى غير المبصرات

والمسموعات

والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا الفاضل كان ذلك كافيا فى كون

ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع

الى العلم المخصوص فان قلت ... واطلاق تعلق السمع والبصر فى الشرع على البارى تعالى

لا يمنع الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيما خلقه الابصار والسماع فينا

ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالعين مخصوصين بعلم لكن اثباتهما

فى البارى تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على

النحو الجزئى بذاته فيكونان راجعين الى العلم وذهب سائر المتكلمين الى انهما واستدلوا

على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين

الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع

حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق ان

ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان فى كل فرد من افراد العلوم

زيادة خصوصية ليست فى غيره واما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن

العلم متعلق الادراك الحسى بعينه آخر غير الحسى وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا

بالجزئيات من حيث خصوصياتها وكما يستند الى ادراكها من هذه الجهة سوى

الحس فليس شيء اذ لم ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق

الاطلاع الحضورى بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال

ام   والجواب ان كلا منهما صفة الخ هذا الايجاب هو مذهب المص والاولى

لكن يقال لكل منهما نفس ذات واجب الوجود وله متعلقات حادثة
كالعلم والقدرة قوله وعمومية قدرته اى يعنى لكن قدرته تعالى عامة
شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد الا ان عموم
اعلام عموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائه ونحو معنى التكلم الثابت بالشرع
فيثبت الكلام بكلا معنييه احدهما وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما الكلام وفق (١٧ التكلم)
قوله احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى
المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثانى لكذب الصغرى فان التكلم
الحقيقى نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فكيف قديما بلا تعدد القدماء وعلى
المعنى الثانى لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاختاروا الا العجز
فى احد القياسين انه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن حمل الكلام فى القياس الاول
على معنى التكلم وفى الثانى على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع من
ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما على معنى واحد
وتوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه قوله فالحنابلة اى قيل بعضهم لم يعرفوا معنى
القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يمكن ان شاعهم
من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام
بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى المخلوق ولفظ
المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لكلام يجوز والاطلاق فى اللفظ عليه

فبلا مذهب لا وقوف له على مرادهم منه الحدوث انهم اعترفوا بكون هذا
المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اى غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا
اليهم الحمق قالوا القديم هو اول مراد آت ثم قول الحنابلة باعتبار الكل دليل
ولا منع لشمول احد الثلاث المذكورة او بالثالث وبل ان مرادهم بعدم
الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا القديم الجلد والغلاف فان العلم بهما
قديم ايضا والاولى الاعراض عن الشقاق فانه جار فى اكثر المذاهب الباطلة والغرض
انما نشأ من التعصب المراعية اهل الحق قوله حتى قال بعضهم انه كيف شاء
حملة جهلهم على ما نقل عنهم ان الجسم الذى كتب فيه القرآن صار قديما بعدما كان حادثا
وهذا انما هو اشارة لا حد من الثلاث المذكورة لبعد صدوره الا من الحمقى الذى كم
عن له ادنى مسكة قوله والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه تعالى
حروف واصوات هذا موافق لما فى شرح المواقف ومخالف لما فى شرح المقاصد
فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر بعضهم ان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى ولكن
المنتظم قول الله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ماله ابتداء الحركات قائم بالذات فهو حادث بالقدرة
وكل ما كان مباينا للذات فهو محدث والحاصل علينك ان الكلام معنى القدرة على
التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعالى متكلما انه حقيقى الكلام

على قصد الالقاء عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من ان مجرد الخلق لا
يلزم من خلق كلام زيد عنده تكلمه تعالى بما هو مذهب الاشعري لكلمه تعالى ولا خفاء
ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية بل من الحادثات فمع تعذر
كونه من الصفات الحقيقية يعرف بان الامر هو مصدر تأليف الكلمات او القدرة
على ذلك التأليف وتحققه في موصوفات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى
بذاته قادر على تأليف الكلمات لكنهم قد حوا في صغرى القياس
الاول بانه اذا لم يجعل الكلام المذكور فيه بمعنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل تنحصر
القدح الاكبرى القياس الاول لان اريد بالتكلم ما هو صفات الحقيقية
والاشاعرة قالوا ان كلام الله تعالى ليس من جنس الاصوات اقول قد
عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف ان تكلمه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه قائم
بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على
تأليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل
هو معنى قائم بذاته تعالى ٧ كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم

٧ الا على القول بان الموجودات في النشوء العلمي قائمة بذاته تعالى صح

الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته
كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما
يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو
عين ذات الحق تعالى او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا
يحكى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع المذكور ٧ لا نزاع وح
للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا تصح الا في العلم الانتزاعي الاجمالي الذي
الزائد في تفصيل وقد حوا في صغرى القياس الثاني ٤ اذا اخذوا الكلام
الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قد حوا فيها اذا اخذوه بمعنى
الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين بان حملوا الكلام المذكور في القياس
الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام
اللفظي والحاصل انه ان حمل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي
قد حوا في صغرى القياس الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي قد حوا في صغرى
القياس الاول وان حمل بمعناه مختلفة في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
لان الكتابة تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة

٧ لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو
قالوا بالعلم الاجمالي الواحد
الزائد على ذاته تعالى لصح
الرجوع صح

٤ وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى
هذا القياس صح

تصوير اللفظ بحروف هجائه لكن المكتوب بلفظ فان نقش الفرس على الجدار
مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشعر
فكذا المكتوب صورة للفظ المشعور به لا نفسه اقول لا اخفاء في انه لما كان الكتابة
تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لامحالة فان كون الكتابة عبارة عن
تصوير اللفظ ليس يستلزم ان يكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة
جارية بان يعبر عن الالفاظ مكتوبة ومرادهم من هذا القول ان الصورة الدالة عليها
الالفاظ مكتوبة بمقتضى هذه العادة يعني ان الكتابة بتصوير اللفظ والا في الحقيقة
الكتابة بتصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظم
الكتابة كالنقش اذ انسب الى الفرس وغيره لا نزاع وجوابهما انه
في اطلاق اسم القرآن قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة ادعوا
ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك
من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم
ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران ومع ذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع
الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما

ثانيا

ثانيا فلان مدلول الكلام النفسي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا
ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني وهي من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها
وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا قيامها بغيره
وجه وجيه انتهى واقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين
في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ
والعبارات بالدليلين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام
مطلقا يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين
ولا يخفى عليك ان قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه
فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال انتهى فيلزم منه انهم قدحوا
في صغرى القياس الاول اما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو
مدفوع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا وجود الذهني الذي قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود
الذهني فمسميات الاسامي العبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة وهي
عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة
بذاته تعالى فهو له ومن الاعيان الموجودات كالسماء والارض ثم نعم يرد عليه
ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد
في الازل ويتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قال الفاضل في تصحيح مذهبهم كما مر مسألة

نعم لا رجوع الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد بعدول الكلام
اللفظي بدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تأليف الكلمات والتئامها ونحو يرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى ويعبر القرآن لفظيا [قوله]
فكل احد ما يسمى كلام الله الخ ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لا نسمعه من الله تعالى كما
سمعه موسى عليه السلام فانه يسمع من الله تعالى اي يكون معنى الكلام الذي يسمعه موسى عم
من الله فهذا هو وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه
الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة لكن لم يذكر فيه قوله من جنبه وهو معتبر في كل من الوجهين
الاخيرين كما لا يخفى [قوله] وانه يسمع كلام الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي
بل لا معنى له الا باعتبار ان المعنى المسموع له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي
كما ذهب بعض المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات واجب الوجود ويمكن معنى قوله كلامه
الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازل صفة للكلام بحال متعلقه
والحاصل ان المسموع ليس الا الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد
الثلثة وليس المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي في جميع الموجودات فلا حاجة الى
ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار
الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار
الوجود الثاني البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او اليقظة على نحو الالهام لغة وثانيهما

المعنى

المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة
عند العرفاء لا نظير له اما قال ان من حقيقة الكلام اي اظهار الصفة الكمالية سواء كان
باللفظ الدال عليها او بالمعنى فان اللفظ الدال عليها انما هو محمد باعتبار الدلالة
وخصوص اللفظ لا دخل في كونه محمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار
انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا
المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاؤه المتكلم فليس خصوص اللفظ شرطا
في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي من الكلام اللفظي
ومن الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك
معنوي منهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف والصم
اسمع موسى عليه السلام الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني
بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا واما الدليل على انه يسمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى
الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او
يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني
الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا
العقلية او المشعر عن الطلب او التحير او التمني كالانشائيات فعلى هذا يصح
للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف

ومن نقل الى معانى الالفاظ هى المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب او نحوه
بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفى غيرها بالمجاز ولكن اشتهر فيه
ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم
من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فههنا نزاع لفظى الا ان اطلاق الكلام على
معانى الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راى المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما
من الكلام كما هو راى بعض مشايخنا تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثانى فهو ان
المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضورى لمن القى الكلام اليه بالمعنى المذكور الذى
يتعلق التكلم الذى هو القاء والجواب عن الثالث فهو انه تعالى انه تحقق لموسى عليه السلام
كلا السماعين فانهما تحققا معا ما دام الملقى اليه متعلقا بعالمى الملك والمثال واما اذا
لم يكن للملقى اليه تعلق بجسده فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثانى وهو مقام
نبينا والعارفين واما الجواب عن الرابع فهو انه تعالى الدليل على ما ذكر انه لم يسمع
موسى عليه السلام كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان فيمن حضر تحقق
الكلام المسموع بالاذن ايضا بالجادة يقول له ايانى فى المواقف على تقديرها التحقق
اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات
والحاصل ان التكلم فى الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا ومن كان المقصود الاصلى
منه القاء المعانى فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ ثم يحصل له الكلام الذى هو
قائم بالهوا واما التكلم بالنسبة الى ذاته تعالى فى الوحى فانما هو القاء المعانى اولا ثم

القاء الالفاظ باعتبار الوجود الخطى المثالى او بلسان الملك المنزل او جبرئيل
احيانا ولسان النبى صلى الله عليه وآله وسلم القاء الالفاظ بتبعية القاء المعانى
بايجادها فى الهواء وذلك الجواز موقوف على متعلقات تكلم البارى جل وعلى عكس
متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الحق فهو الذى سمى الالفاظ
المتعلقة به الحديث القدسى القاء المعانى فى القلب بدون القاء الالفاظ الدالة
عليها كما يرى فى الآخرة ذاته تعالى آنست تحقيق ان غير الله تعالى لا يرى
ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية وهذا على مذهب
من يجوز الا تكلم عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان
من الاطلاع الحضورى ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير
الصوت والحرف لكونه قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع
الحضورى للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا الا يكون بخرق العادة مدخل فيه فما
معنى ما قيل فى هذا المقام من ان هذا بطريق خرق العادة قلت هو خرق العادة
ههنا ان يطلع المخاطب على المعانى التى هى الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على
الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان
يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها فى جهة مخصوصة
وثانيها انه سمعه بصوت لكنه لا اختصاص له اذ كان سماع الصوت من
جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا فى الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العينى

انما يقوم بالهوا فله وضع حقيقي في جهة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فهذه اقاويل
يرجع في الجواب الجواب الاول غاية ما في الباب لكن تغير فيه الصوت باعتبار الوجود
الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع هو صوت وحرف موجود في
الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من
جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون هو الصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى
فهذا المسموع لا يحكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في
المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابان
واحد ولا تغاير الا بالاعيان في العبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه
ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان
مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الملفوظة
بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ
باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا
المذكور وثالثها انه يسمع كما هذا الجواب ليس مواخذا للشق المذكور ايضا
على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة والطور ليس كذلك
فان الوحي على الانبياء عليهم السلام لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول
المشعر للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو المتحقق

في الهوا

في الهوى ليس بشرط الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلام الى [illegible]
ابا فيه ولكن جاز مغايرته له باعتبار تجرده الا استعمال الفعلي واما الكلام
هو المخترع في لسان الملك في الاستعمال الاخر اما ان يكون في عالم الملك او عالم الملكوت
وعلى الثاني في استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع
على ظاهر كلام اهل الشرع بعيد واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين
الاخيرين فالكلام المنزل ولا يمكن ان يكون الصوت القائم بالهوا ضرورة ان الانزال
في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك
ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال
وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسمى الاشراقيون في عالم الملك مثالا بالنسبة الى
فاعلم ذلك فان حاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات لكل اعتبار حكم عليه بان لم
يخل من الوجود ولهذا كان له وجود واحد في اعتبار انه قائم بالهوا وبهذا الاعتبار
موجود في الاعيان ليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم
اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويمكن ان في هذا العالم حدوثه بالتدريج ودفعة
بجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون حدوثه في هذا العالم دفعة بحدوث النقش الحادث
في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه
وثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي
حدوثها مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا

الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا بكونه مخلوقا وكان سائر الممكنات شرحا كالابد في ذلك
الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين
متعلقا بها متصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي والمعنى الذي
وصفه وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان
عند المحققين لما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان للالفاظ الموجودة
في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما حقيقي في
استعماله الكلام كان حقيقيا وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في
تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام اللفظي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار
وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو
عين الذات الواجب فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديما ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته تعالى
لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما وبتعليق الكلام
النفسي على المشهور انما هو من الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكية عن
الامور الخارجية ومتضمنة للطلب او مشعرة بالشيء ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم
عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم
الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم قوله فيراد بالكلام الحقيقي

الذ

الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الازلي الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما
هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب وظني ان من حكم بان
الكلام النفسي غيرهم انما اراد به التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة
وغير زائد على الذات فانه تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام للعلم والقدرة
وغير زائد على الذات فانه تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير
فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي واللفظي الى
من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية باعتبار
قوله اخر اعرض ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام
اللفظي او معناه الى المخاطب ومعنى العلم بانه متكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم ووصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في
الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فسر الكاتب تحقق في
الوصف بالازلية لكن يرد عليه ان اطلاق اسم المدلول الكلام لا يلائم الا بالمعنى الثاني
قوله والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف في ذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل
انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم
وهو ايضا غير زائد على ذاته قوله والتحقيق في هذا القول بان الازلي هو اول الكلام

فذاته تعالى من حيث تقتضي افادة الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته تعالى
كاف في احضار ما به التكلم والكشف فذاته تعالى علم اجمالي بما تكلم به فذاته كاف في التكلم
واحضار ما به التكلم فما به التكلم من نحو الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهو الصورة والتي اليه للالفاظ او الصورة
التي اليه للمعاني الالفاظ ومن التكلم يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات
الواجب تعالى فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زائد على ذاته ولا يحتاج
ايضا الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية
للالفاظ النفسية فذاته تعالى من حيث انه منشأ الانكشاف للالفاظ ومعانيها بسبب الكشف
للالفاظ ومعانيها بنحو من الوجود الاجمالي وحده باعتبار تواطيء يرجع ذلك الوجود
الوحدي الى العلم الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى
فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي باعتبار انه نشأ في صقع الربوبية في كلم
نحو من التنزل العلمي على نحو العلم الاجمالي وشرطه عبارة عن تعلق الظهور في عالم الممكنات
الشهادة وهذا ما نحونا من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس
نزاع في تحقيق المعاني المذكورة بل النزاع ليس الا في اطلاق الكلام على ما به التكلم على علمه تعالى
الاجمالي بما به التكلم في الحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه الاشعري ان ذات
الواجب تعالى متكلم ازلي غير زائد على ذاته والتكلم الازلي ما به يتحقق ذلك التكلم الازلي
وهو كلام الازلي ولكن في تحقق التكلم الازلي تعالى علما ازليا بما تكلم به هو ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه

اللفظي لما قد عرفت ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التشنيع الذي ذكره قوله وكذا القول
بان المتصف اه لا اختصاص المتصف بالمضي ومقابله هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وتبعيته اتصافه باحدهما تبعية اللفظ الحادث به فكيف مدلول
اللفظ الحادث حادثا لا محالة فان مدلوله الذي هو ازلي ليس الا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو غير على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلية انما هو بحال
المتعلق كما عرفته فلا تغفل وستسمع زيادة بيان لذلك قوله من المعاني القديم
لا شبهة انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ بها فوجب حمل كلامهم
على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الاثري اي
الذي هو الكلام بمعنى التكلم فحمل الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم
الازلي هو غير زائد على ذاته تعالى فح يندفع التشنيع المذكور عن كلامهم بحمل
قوله واجاب عنه عبد الله بن مسعود والقطان الخ هذا اصرح في ان المراد بالكلام
الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين او العلم
الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين
المعنيين فلا تغفل قوله فما هو اراده انه امر واحد اه لا يخفى عليك ان هذا القول
انما يصح لو كان المراد بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين في محصل كلام
الاشعري ان الواجب الوجود تعالى بذاته متكلم في الازل لا يحتاج في تكلمه الا امر زائد على ذاته

هذا

تحقق فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهايته تاويل كلامه في حق
الانسان المتكلم وما هو الالفاظ الموجهة في الاعيان علم بتلك الالفاظ وهو الكلام
النفسي عنده وفي الكلام النفسي عنده وما يتعلق التكلم معلومه ولذا اطلق الكلام الازلي على
العلم بالكلام اللفظي هو متعلق بالتكلم وهذا الاطلاق وانه مما لا يرتضيه المعتزلة في اللفظ والغرض
على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو غير المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور
من هذا النقل من كلامه بلا تاويل باحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح
اصلا قوله وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلامهم مردود لانه تعالى
بحيث تقتضي التكليف في الامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى تقتضي التكليف ولذا
ذاته تعالى منشأ التكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ الامر تحقق
في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشأ الامر الى زمان المامور وبعد
وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل قوله
السادس ان الكلام لا جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار
وجوده العيني في معناه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية
على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين
قوله فصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الازلي الغير
بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعنى وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كونه تعالى ذاته

بحث

بحث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين بوجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي حقيقته
لذاته تعالى وهذا اصح من غير العلم والقدرة قوله والاشاعرة قالوا المتكلم من قام
به الكلام لا من اوجد الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما
هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار
الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم الا ان قام به ايجاده والقاؤه للمخاطب لاعلام
قوله لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لا اختصاص في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة
والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
فتقطع بان موجد الحركة لا يتحرك بها فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك
ولذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا واتحاد الحال نظائرها قوله بل نعلم ان
موجد ولا يتحرك فيه فان الايجاد والمأخوذ في تعريف المتكلم هو الالقاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجاد حقيقيا او لا في الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه يقصد الاعلام
بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى قوله فالكلام القائم بذات الباري تعالى
انه قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
ومعانيها الدالة على امور خارجة على التعميم المذكور في شرح كلام المعلم الاول فان كلامه
حادث قوله فالمعنى الذي نجده في نفسه وندرته خلده لا يحل بما فيه فان في ذلك
المعنى اسم كرجاه فكيف يصح ان تقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا تقع انكار المصنف
رفع الله تعالى درجاته في موضعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على معنى الالفاظ الحادثة

ان المتكلم من اوجد الكلام

لا بمعنى ما به التكلم

غير معقول ای هذا معنی قول المص والتفتازانی ای الکلام النفسی القدیم وهو مدلول الالفاظ

غیر معقول فان قیل مراد من قال الکلام النفسی القدیم هو العلم الاجمالی بالکلام ثم فصلت

هذا تاویل فیه ارتکاب مجازیة مقابلة الخصم التحی یشتم منه رائحة التعصبیة والعناد ولهذا

قال بعض الفضلاء فی قول المص والتفتازانی غیر معقول حیث لم یقل و کلام النفسی فی النفس

ایماء لطیف بان اثبات هذا الکلام بارتکاب التمحل لا تخلو عن التعصبیة والتعصب قوله

وقد شرحنا فی مبحث المسموعات اقول قد ذکر فی ذیل المبحث المذکور ان المعنی النفسی

الذی یدعون انه قائم بنفس المتکلم ومغایر للعلم فی صورة الاخبار عما لا یعلمه هو ادراک مدلول

الخبر اعنی حصوله فی الذهن مطلقا ولا یخفی علیک ما فیه فان المعنی لیس مغایرا للعلم بمعنی

الادراک المطلق وقد استوفینا الکلام فی الحاشیة المتعلقة علی البحث المذکور قوله

فان الشیخ الاشعری لما قال الکلام هو المعنی النفسی فهم الاصحاب منه اقول لو کان ما فهم الاصحاب

مجرد ما ذکره امکن فی تحقیق کلامه ان مراده بالکلام الذی هو المعنی النفسی علی الکلام بمعنی التکلم

ای کون الذات بحیث یقتضی القاء الکلام لا الذی یطیق حتی یصح کلامه بلا تاویل لا ما ذکره

صاحب المواقف ونقل باعث فهم الاصحاب ما ذکره مع ضمیمة اخری قوله وهو القدیم

عنده هذا انما یصح لو کان المراد بمدلول اللفظ الاثر الذی هو الکلم القائم بالمتکلم

کما مر واما المدلول المطابقی فلا خفاء فی انه لا فرق بینه وبین اللفظ فی کونهما حادثین

وفی التاویل العلم فان اللفظ مثل ما قال فی عرض المدلول المطابقی سیان فی الحدوث

قوله واما العبارات فانما یسمی کلاما مجازا لدلالتها اقول المتبادر المشهور

في استعمال الکلام انما هو العبارات فی الالفاظ الداله وهذا علامه کونه حقیقة فیها

ولذا قال المص فی شرح رسالة العلم الاصل فی الکلام انما هو المولف من الحروف المسموعة

الداله بالوضع علی ما قصد دلالته علیه لتحصیل التفاهم من اشخاص النوع ووجوده لا یحصل الا

بعد العلم بالمعنی وتقدیر ترتیب اجزاء المولف فی الذهن حتی یمکن تولیف الکلام منها فبعض

الناس کالمنطقیین یطلقون اسم الکلام علی ذلک التقدیر فی الذهن وبعضهم یطلقون علی

ذلک العلم والمتکلمین یصفونه تعالی بالکلام لورود الشریعة بذلک اذ لولاه لما توهم

الوحی فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زاید محدث او قدیم مولف لیس

بمسموع لکن یطابق المسموع ومنهم من قال انه مولف مسموع والذین یقولون مع ذلک انه

قدیم لا ینکرون معنی وهم الشی اقول قد اشار بقوله الاصل فی الکلام الی ان الکلام بمعنی

غیر اللفظ المغایر لهذا المعنی اذا استعمل فیه الکلام والکلمات فانه المجاز کما فی

الالفاظ والموجودات العینیة والعلم بالالفاظ کما ورد فی حق عیسی علیه السلام

وکلمته القاها الی مریم وقال تعالی الیه یصعد الکلم الطیب وفی قال امیر

المومنین صلوات الله علیه انا کلام الله الناطق وکما قیل من اهل السلوک الموجودات حروف

ومرکباتها کلمات فان قلت یمکن اثبات اللغة بالقیاس کما هو المشهور فیمکن اثبات

ان الکلام موضوع لما یعم الالفاظ والمعانی فان کلا منها الالفاظ الموضوعة

انما کان لاجل کونه حکایة عن الواقع کما وقع فی الاخبار او اشعار للطلب ونحوه کما فی

الانشاءات وتلک الحکایة وذلک الاشعار انما یوجدان لذاتیهما فی معانی الالفاظ

١٤ سطر

وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم
الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر انما يحتمل الصدق
والكذب والامر يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالتمام
مثلا بالعربية او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات
وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة
فقد علم على كل من التقديرين المذكورين انه لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق
وقديم الا بناء على انه العلم الاجمالي به كما اختاره الطائفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم
مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال ان العلم التفصيلي القديم
وكان معنى زيادته على العلم انه ضميمة قصد القائه الى … قوله ومنهم من
قال انه مؤلف مسموع اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم
اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام النفسي عنده تعالى
امرا شاملا الخ واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى
والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات
قائمة به تعالى من غير ترتيب فيها مرتبة لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض ان في
هذا المقام كلاما يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف

الكلام

الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي تترتب لنا في الخيال او تعدد ثم تفيد
المعدة اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات
وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي تؤلفه له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب يتوجه الى المخاطب مقدر وهو عبارة عن العلم ظاهر فان كلام
غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه تعالى كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما
وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه
الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات والمعنى معا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات بجميع الوجوه
كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسام من المصحف والكتب واللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات انتهى كلامه اقول في دفع الاعتراض المذكور ان
صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض
المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد
نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه تعالى
القديم ليتناول المذهبين في العلم وانا اذا تأملت في التحقيق الذي ذكره
المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واما اذا تأملت

فيما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة التوجيه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال
العلامة النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم
ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط
فالكلام القديم كمال قديم نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه تعالى ادرك
وعلم من غير قوى وجسم وعضو ومن لم يدركه تعالى كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا يلوم الا نفسه فان كلامه تعالى كتاب وكتابه صواب وقوله تعالى فصل وحكمته
عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود
الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم والفم
قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقديم باعتبار اندراجه في العلم القديم
وبعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيسابوري
ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم ومن
علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هي عليه بالوجود بمنزلة نقش الاشياء
وكتبه على لوح الوجود واحد وفيه ايضا تحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف
بالتكلم ان يكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المصنف حيث قال
في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه

متكلم

متكلم ازلا ام لا فالقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته والقائلون بحدوثه يحكمون
بامتناعه ثم يختلفون فمن اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القدرة على
الكلام او المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب لكن حادثا كالكلام
والمخاطب لم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل ومن اراد به كونه بحيث
ذا كلام تعلق به قدرة القادر القائم بذلك الشيء كان يجعل الكلام اتصافه تعالى
في الازل الخ قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل
ولكن كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا ومن اراد به قدرة القادر
الكلام الازلي الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الايقاع لم يكن اتصافه تعالى به في الازل
مستلزما تحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه ويحتمل ان التكلم الكلام بهو
المعنى الاخير هو مستلزم للعلم بالكلام فيحقق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي
هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكمال اللفظي بناء على
انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيهما
او علم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل
على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة
التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها
الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص لا يتكلم
ذلك التأويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه على ذلك في حق الله

١٥٧

يحصل من كون التكلم صفة كمالية ومن اعتبارات وقعت في الشريعة مثل قوله بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان تمسك الاشعرين
بدلالة على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى نازل من العلم الالهي المندرج في العلم
الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى القديم باعتبار هذه الاندراج
وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة
فلا شيء فيه من الباعث يتوجه عند المعتزلة ولهم كما لا يخفى ولما لم يكن انقطاع الكلام
في المبحث المتعلق بالكلام على علم الكلام قصره بما هو من شيخ هذا الكلام في هذا المرام
فان علمه عند الملك العلام قوله قائمة بذات الله تعالى وهو مكتوب قبل وقوعه
ثم المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل
يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية القائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان صور العلمية قائمة بذاته تعالى وهي اثر ذاته تعالى منه واشكاله
قلت هذا انما يصح عند من قال بالمتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية اما في غيرها فهو
قائل به ومن هذا التفسير قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا انسب بقول الاشعري من ان الكلام
النفسي امر واحد يتكثر بمتعلقاته كما هو المشهور يقتضي قدم غيره [illegible] هذا الحكم
انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فهذا البحث حق قول

صاحب

صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب انهم اذا ذكرناه اول
جواب صاحب المواقف وما في الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلام بمعنى الكلام الذي اثرهما
المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الله تعالى
القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف لعل مراد صاحب المواقف انه علم من الدين
ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون من
ينكره مطلقا وفيه ان الحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره [illegible] ولعله اشارة الى ذلك
بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن
دفع تلك المفاسد لكن الاولى ما اختاره من التحقيق لما مر الاشارة اليه
قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قديمة ثابتة فيه قوله فذلك امر خارج عن
طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما
باعتبار الوجود العقلي او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار
قيل ان كلام الله بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته
على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما
والقصص والاخبار في المعنى [illegible] هو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم
الذي منه تعالى [illegible] القدسية هو القاء الواجب تعالى بالحكم والوجدان

العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى الحكم ويوجده بوسائط العلم
الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه الحكم ويوجده ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء
الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي
هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال
وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا يقال يمتنع به التكلم قوله ومن
الكذب في الكلام الخ وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام
بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني في الكلام بمعنى التكلم عندهم الاسماع
خلق الالفاظ الدالة على المعنى قوله وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح صلاحهم ان كان
مشتملا على حسن كالكذب النافع فيه ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا
لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسنا
بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لبواقي المعنى مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى الخ اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة انحاء احدها ايجاده
بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى
المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد وبعد قوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام
النفسي الذي هو صفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين

الاولين

الاولين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني
الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مذهب السيد المحقق قوله ولما كان الكلام
النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فصوف من مدلول الكلام اللفظي المطابقي صفة
لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل انما كون الصفة القائمة بذاته هو العلم
الاجمالي بالكلام وبعد قوله ولا يخفى انه يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو
من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب
المنفي نقص في الادراك لكن تعالى من تقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة
باعتبار نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة انه لم يعلم بشناعته
لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر قوله لا يمكن الجواب مثل ما ذكرنا في
الوجه الاول اقول لا خفاء عليك ان في الوجه كالوجه الاول في اجزاء جواب الشارح
ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجزائه في الوجه من يقال كذب الكلام
اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي
وكذبه انما يكون قبيحا لما ذكرنا في الدليل قوله فلان جوز واحد حدوث صفة اللفظي
اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن تحققه ونكذب الكلام النفسي
على ما زعمه الشارح يستلزم تجويز حدوث كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل
فالحق في دفعه الجواب بما مر قوله فلا بد من تقويم معنى هو البقاء اقول الحكم
السرمدية والبقاء امر شرعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته تعالى دائما

ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات
بتة الا في العقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجود به على نعت الاستمرار فان اراد
المصنف بقوله ونفي الزائد نفي الزائد على الذات كما يراد به نفي الزائد في
الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه
في الخارج ولو اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كما يراد به نفي الزيادة بالذات
على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم جعل قوله ونفي الزائد معطوفا على قوله من
قوله وليس ايضا عبارة عن الوجوب بل زائد عليه بل المراد منه البقاء للوجود
بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقيض الحدوث وتقابل لانقول
ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
وذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة ولا خفاء عليك انه ان اراد بقوله الزيادة
المنفية الزائدة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج يرد عليه ان الدليل
المذكور لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول
لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من وجوب الوجود يدل على الزيادة على الذات
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول
انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا
ان كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح

فيما

فيما نقله وذكره لا جرا انما هو في عدم زيادة على البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح
موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء التي بعينها دالة
على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه
جريانها في عدم زيادة السرمدية في التعرض لاثباتها واثبات عدم زيادتها
مستلزما لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله احدها ان المعقول منه استمراره
هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب
لا يقال لما كان الوجود عين الذات في الواجب تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا
على الوجود لم يكونا زائدين على الذات لانا نقول انما هو استمرار الوجود الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكرته يكون كل منهما عبارة
عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات
في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج تم ذلك الدليل
قوله والشريك بمعنى وجوب الوجود الذي هو تاكيد الوجود وحقيقة الوجود الصرف
التي قد مر الاشارة اليها وحدتها التي هي بديهية حدسية تدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقته محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة فعلى الاول يلزم تحقق الكثير
بلا واحد وهو باطل وعلى الثاني فضروري لا اقتضاء له اصلا وايضا لا اختلاف في
ذلك لا احتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء وجوب الوجود

ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن شريكا وهو المطلوب
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لامتيازه عن الذات الموجود
المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان
لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار
فيعود في القسم الثاني اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته تقتضي حقيقة
الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود لا يكون
بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضة المعنى الواحد التعدد التساوي
مرتبة الاعداد فوق الواحد في العددية فواجب الوجود موجود واحد لا شريك
له في محوضية معنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك
ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف
الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني
بوحدة واجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب
الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان لا تقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء
وغير محض الوجود يحتاج الا في تحققه الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالتحقيق
الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان
باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع البراهين اثبات وحدة الواجب

موقوف

موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو عين تبادره
تحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود فما كان الوحدة بديهية حقيقية
وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة
هو شمس عالمي المعقول والمحسوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور
بظهور كل شيء وادراك في ادراك كل كذلك وحدته لكن الحقيقة ظاهرة عند كل
من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن
كمونة اليهودي الذي بدا انها صارت استحار شياطين وترجع الى البراهين المشهورة
في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا
فالتعين الذي الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد
وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى
امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل
ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الا شيء واحد والغرض منها
التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر
واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها بديهية
والاقسام الثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب فلا مدفع لما اورده بعض اعلام الاستحار

اشباطيس بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة ان اريد
بها ما يشمل الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
لو كان تعين الماهية الواجبة فلا تعدد لو اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور
وكذا قوله ولو كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات لو اريد المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول فيه ان ذلك لا اندفاع له لانه قد مر ان الوجود الذي
قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه
الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي بحدس بوحدته بملاحظة الموجودات
وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي ففي هذا القول المستدل مراد
بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والا
كونه عين حقيقة الواجب هو لا غير الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة
والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال المحشي بعد ما ذكر من قوله لا حاجة ل
الانفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول نحن نستند فلا يتجه حاله لانه
ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس
لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد هو الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس ان اريد بالواجب

المفهوم

المفهوم الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعين وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر
من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
اولا فان لم يكن بل جاز الانفكاك كما جاز الواجب بلا تعين وهو محال لان كل موجود
متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب في اثبات مستلزم لكون
الواجب ممكنا او تعين بلا وجوب ولو كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تعدد الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجود ولو كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه
ولو كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون من الذي هو موجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد
الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني
جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود
وهو يستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها
مستلزم للمطلوب وبعضها مح فاندفع عنه بعض ما اورده المحشي بقوله اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب هذا ان تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا او المعلول ههنا

ليس كذلك لما سبق في الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين انتهى اقول
ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتاكد
الذي تحقق الواجب بالعبارة ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا
وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح
بقوله وايضا قوله اما ان يكون من الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد
المعين من التعينين تختار انه لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله فان جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان
اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم
غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد اقول
ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول ومن يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
فلا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل
منهما عن الاخر فيجوز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل
اللزوم شبيه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام

الدليل

الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة
في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين الدليل المذكور وهو دليل
لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب
بدون التعين المعين فلابد من علة لمقارنته فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين
فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا
التقدير يكفي اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه نظير
الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه بما ذكر لان المراد
بوجوب الوجود حقيقته محض الوجود المنزه عن الماهية وفي ان حقيقته محض الوجود
بديهي حدسي قدم الشبهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في
الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون التعين
وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما
ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا
وبعبارة اخرى نقول ان يكون الواحد واجب الوجود كونه هو اما ان يكون واحدا
فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان
كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنته الواجب الوجود لما هو هو بعينه
اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته
اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود

ولو كان بسبب موجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود فهذه الجهة بسبب فيكون
فهو ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر جهة
ما فهمه برايين التوجيه بقوله فنقول ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي
فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير
حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انسانا غير
واجب الوجود فحينئذ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة اولا او لا يكون محال
فان لا يكن لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكيد الحقيقة وتصحيحها وان
وان كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان في تلك الوجوب من الوجود
يلزم ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب وبهذا فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
لان له سببا به يجب حينئذ فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا
فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من حيث يكون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه فواجب الوجود
المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية العارضة فاذن
ليست تلك المهية مهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشيء
آخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك الشيء هذا خلف فلا مهية لواجب الوجود غير
انه واجب الوجود وهذه هي الانية معناه فان الانية والوجود لو صار للمهية فلا
يخ اما ان يكون جزءا لها او شيئا آخر وهو محال ان يكون لذات المهية فان التابع

لا يمنع

لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال فنقول ان كل ماله
مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا تقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان
يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية يتبع المهية بلزمها لنفسها
فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات قبله
فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي مهية
هي معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي
بانفسها ممكنة الوجود وانما تعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذو الماهيات
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به تعالى ثم ذكر البراهين
التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله ان الواجب لما هو واجب الوجود يكون ما هو
ذاته ومعناه اما مقصورا عليه لذاته لذلك المعنى او لعلة فان كان حقيقة
واجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست له
فلا يمكن ان توجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاته بل عن
غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف
فان حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة الذاتين

والشيئان لم يكن اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل او بسبب الوضع
والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا
يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود
الا وجود معنى لا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فبماذا يخالف فيه مثله فاذن
لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري
مجريها لا يتعلق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هي معناه بل انما كانت علة
لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق الحيوان في ان له معنى الحيوان
وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود
موجودا وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل
في مهيته مما هو كالجنس والحال انا نقع به الاختلاف غير فصل في جميع هذا الظهر فتعين
ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه
فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود ذلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او بالعرض والفصل والعرض
لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس والعرض لا يفيد مهية النوع
بل يفيد قوام وجودها وحيث مهية الجنس والنوع الوجود وفرض دخول فصل
او عرض فيه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض يفيد مهية النوع. فالوجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل مهية نوعية وعرض مشخص والفصل

يفيد

يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا
ان الوجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول
والعوارض فلا شريك لواجب الوجود بالذات قال في الالهيات ان واجب الوجود
بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة والنور دعا ما مر وجها محصرا وهو انه ان كان واجب الوجود
يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مسلما لم يصح
ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود بذاته الا ان كان سببا صار كان

واجب الوجود لغيره. بتاريخ هشتم
شهر رجب المرجب ١٠٦٧ سمت تحرير يافت
كتبه العبد المذنب ابن [illegible] نوري
محمد مسيح شيرازی
[illegible]